

LA INMOLACIÓN DE LOS DIOSES GRIEGOS. APORÍAS DE LAS PRÁCTICAS RITUALES, SEGÚN HEGEL¹

Claudia Melica

Universidad de Roma, La Sapienza

«El sacrificio es un regalo
que se convierte en ofrenda sagrada»
(Guillaume de Paris)

ABSTRACT: This paper analyses Hegel's critical interpretation of Greek religion when he was holding his *Lectures on Philosophy of Religion* in Berlin. The aim is to study the way of acting in Greek ceremonial practices with regard to sacred Mysteries of the ancient world devoted to Greco-Roman deity Demeter-Ceres and especially to Dionysus-Bacchus. In particular, attention is paid to the key element of this worship: the sacrifice. According to Hegel, the cult's goal, which should be the unity between god and believers, is not fulfilled, since it needs a true sacrifice of one's natural self and of its individuality (as desire). References are made to Hegel's theory of reciprocal recognition (*Anerkennung*), developed in the *Phenomenology of Spirit* (the last part of chapter VI, C on *Gewissen*), as an appropriate practical or moral model for a positive relationship between subjects or self-consciousness which, for Hegel, should be applied in a religious context too. Our conclusions intend to show Hegel's meaningful criticism towards Greek ritual practices. In Greek religion, believers are still in a natural condition as they are simply consuming objects, which are sometimes the same gods (much like the master-slave dialectic in chapter IV, A of the *Phenomenology of Spirit*). Therefore, devotees are merely in an external process and are not able to recognize/acknowledge gods as persons, because they just assimilate them. Furthermore, they do not give a spiritual meaning to the act of drinking and eating during ritual practices. Hegel's disapproval, manifested through his theses, has the aim to underline that the behaviors in ancient mystery cults (which implied some kind of sacrifice) show the anthropological, individual and egotist nature of Greek religion compared to such an interpersonal or social religion as Christianity.

KEY WORDS: Cult, Sacrifice, Greek Religion, Christian Religion, Believer.

Data de recepció: IX de 2010. Data d'acceptació: I de 2011.

¹ Siglas de las obras de Hegel: VPR G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. III: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*; Bd. IV a, Teil 2: *Die bestimmte Religion*; Bd. V, Teil 3: *Die vollendete Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, 1985, 1984. A continuación, en las notas, se citará la sigla, el año del curso, el volumen y en primer lugar la página de la edición alemana. (En las citas más importantes se añade la referencia a la traducción castellana: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza 1984-1987).

RESUMEN: El objetivo del trabajo es analizar la interpretación crítica de la religión griega expresada por Hegel en las Lecciones de Filosofía de la Religión en Berlín. Además de estudiar la exposición hegeliana de la forma de actuar de los creyentes en las prácticas rituales griegas en lo que respecta a algunos cultos místicos del mundo antiguo dedicados a la antigua deidad griega-romana, Deméter-Ceres y especialmente a Dionisos-Baco. En este contexto, se presta atención al momento central del culto: el sacrificio. La unidad entre dios y los creyentes, que debería realizarse con el culto y a través de actos sacrificiales, no se consigue, según Hegel, en la religión griega. Para llegar a una tal unificación sería necesario un verdadero sacrificio del propio sí mismo natural (propio del deseo) y de la propia individualidad. Se hace referencia a la teoría hegeliana del reconocimiento recíproco (*Anerkennung*) desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu* (última parte cap. VI, C en *Gewissen*), como un modelo apropiado práctico-moral de una relación positiva entre autoconciencias. Hegel, parece que la considera válida siempre y quiere aplicarla a cualquier relación entre sujetos y, por tanto, también a las que se establecen en un contexto religioso. Finalmente, el análisis propuesto quiere demostrar la amplitud y la variedad de significados de la crítica de Hegel a tales prácticas culturales griegas. En la religión griega, los creyentes se encuentran todavía en una condición natural, ya que simplemente consumen objetos, los cuales, tal vez no son otra cosa que las divinidades mismas que se ofrecen y se inmolan (como ocurre en la dialéctica amo-esclavo en el cap. IV, A, de la *Fenomenología del Espíritu*). Por lo tanto, el proceso en el cual los devotos se encuentran, es sólo externo. Ellos no son capaces de reconocer/conocer a los dioses como personas y entre los dos se instaura sólo una relación de asimilación del uno al otro. Además, en el momento de la conclusión de tales prácticas rituales (el banquete), los creyentes no dan al acto de beber y comer en común un significado espiritual, sino que le atribuyen meramente un significado material ligado a la nutrición del cuerpo. La crítica de Hegel se propone poner de relieve que tal forma de actuar de los creyentes, especialmente en los cultos místicos y a través de algunos sacrificios, muestra la verdadera naturaleza de la religión griega. Ésta se manifiesta como una religión antropológica, individual y egoísta, y, por esto, no una religión colectiva en la que sea posible instaurar una auténtica relación entre sujetos como sucede, por el contrario, en la religión cristiana.

PALABRAS CLAVE: Culto, Sacrificio, Religión griega, Religión cristiana, Creyente.

En las *Lecciones de Filosofía de la Religión*, que Hegel dio en la Universidad de Berlín en 1821, 1824, 1827 y 1831, gran espacio está dedicado, en el interior de su tratado de las religiones no cristianas, a las prácticas culturales de la religión griega. Este interés por la civilización helénica en general había madurado en el ambiente histórico-filosófico alemán que promueve, entre el final del XVIII y principio del XIX, un renacimiento de los estudios clásicos. Sin embargo, el pensamiento del joven Hegel sobre la religión griega difiere profundamente del pensamiento del periodo de madurez. Su punto de vista sobre la religión griega, desarrollada a través de una comparación con el cristianismo, se invierte en Berlín respecto al periodo juvenil. Hegel no se adhiere plenamente al mundo clásico adjudicando al antiguo un carácter normativo para el comportamiento humano, sino que en Berlín desarrolla una visión crítica de algunas de las prácticas culturales de la religión griega, atribuyéndole una incapacidad para establecer una verdadera relación entre los seres humanos y los dioses.²

Si es muy difícil entender la actitud de Hegel en Berlín hacia todas las religiones del pasado, aún más complejo es entender su pensamiento acerca de la articulación de la religión griega en todas sus manifestaciones. La originalidad de su posición con respecto a la de los filósofos contemporáneos, concierne en primer lugar, el comienzo de esta singular historia espiritual de las religiones, no a partir de la de los griegos, sino de las religiones orientales³. En segundo lugar, si, por un lado, el Hegel de Berlín forma parte de la tradición alemana de la época (Herder, Schiller, Hölderlin) que atribuye a la religión griega un valor ejemplar como religión de la humanidad (*Menschlichkeit*) y de la belleza; por otro, sin seguir los esquemas convencionales, critica, como había hecho ya en el periodo de Jena y, en particular, en el Capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu*, algunos aspectos de la práctica del culto griego señalando rupturas y contradicciones dentro del actuar de la subjetividad griega. La hipótesis de interpretación que se va a justificar en el curso de este trabajo, documentará la existencia de una estrecha relación entre las *Lecciones de la filosofía de la religión* y la *Fenomenología* y demostrará como esta última fundamenta la primera. Además, se demostrará cómo el tema del reconocimiento (*Anerkennung*) funciona como una especie de plantilla para todas las relaciones entre sujetos, también en un contexto religioso.

El objetivo de esta investigación no es, sin embargo, el estudio, con el método comparativo, de la estructura de la segunda parte de las *Lecciones de la filosofía de la religión*, u observar en los diferentes cursos, el cambio en la jerarquía conceptual de la religión griega respecto a las otras religiones finitas. El propósito es más bien examinar el contenido y, por lo tanto, la concepción crítica de la religión griega elaborada por Hegel en Berlín. En concreto, se analizará la interpretación hegeliana de algunas antiguas prácticas rituales griegas dirigidas a Ceres-Deméter y, sobre todo, a Baco-Dionisos.⁴ Así, indagando el modo de actuar de los creyentes de cara a algunos dioses, se podrá llegar al centro de esta forma ritual: la práctica del sacrificio.

² Cfr. G. BONACINA, *La storia narrata da Hegel ad oggi*, in G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. de G. Bonacina y L. Sichirrollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. XXI.

³ La dificultad para entender la estructurada posición de Hegel se incrementa por el hecho de que su conocimiento y el número de estas religiones tiende poco a poco a aumentar a medida que pasan los años a causa del enorme desarrollo en su época de los estudios de orientalistica.

⁴ Hegel, aunque sea en un contexto griego, utiliza siempre el correspondiente nombre romano de estas divinidades. Por este motivo hemos preferido señalarlas en el texto con el doble nombre, griego y romano.

§ 1. El servicio y el don

Antes de abordar el tema de la religión griega hay que recordar el significado hegeliano de la religión en general. Se trata de una relación entre Dios y el hombre, sea como conocimiento del hombre acerca de Dios, sea, específicamente, saber de sí mismo en Dios y saber acerca Dios en sí mismo. Sin embargo, esta relación es inicialmente de carácter gnoseológico, porque la conciencia finita para saber debe representarse a Dios delante de sí mismo (*vor-stellen*). La relación se convierte, con el culto, en práctica, porque, para llegar a la unidad íntima de mutuo conocimiento de Dios y del hombre el uno en el otro, utiliza la verdadera y propia «acción (*Handlung*)», porque sólo cuando el hombre actúa puede ser consciente de los otros.⁵ En las *Lecciones de la Filosofía de la Religión*, Hegel dedica un amplio espacio al culto, ya que éste constituye la otra posible dimensión constitutiva de la religión, la práctica. En sus cursos atribuye al culto en su conjunto la función completa de «quitar» (*Aufheben*) la oposición entre el sujeto y Dios, y la de, en consecuencia, unificar dialécticamente Dios con el hombre y disfrutar de esta unidad. La finalidad del culto en todo tipo de religión es lograr la unidad y superar la división de la representación. Como dice Hegel en un pasaje de 1824 dentro del tratado de la religión griega, «el culto es la relación por la cual se quita la exterioridad del dios representado o su objetividad respecto de la conciencia subjetiva son superadas, la identidad de ambos se realiza y la autoconciencia llega a ser consciente de que en ella inhabita lo divino».⁶

Sin embargo, cuando Hegel trata del culto sí, por una parte, apunta al aspecto exterior y público de él y todos sus rituales; por otra, también incluye el culto interior (el pensamiento devoto, el *Andacht*). Él hace hincapié así en la interioridad de la relación entre el hombre y Dios que se establece en la conciencia pensante de cada uno.⁷ Sin embargo, Hegel es consciente de que la dimensión de la interioridad de la conciencia no es suficiente para conferir universalidad a la religión y, por tanto, debe introducir también todas aquellas prácticas religiosas compartidas por distintos creyentes. En el momento en que, dentro de las religiones no cristianas, analiza algunas formas de culto de la religiosidad griega, va a criticar radicalmente ese comportamiento de los hombres con los dioses. Su interpretación permite manifestar los límites de algunos aspectos rituales de esta religión incapaz de crear un verdadero espacio social.

Se trata ahora de entrar en el análisis hegeliano sobre el culto de la religión griega. La tarea será limitada, ya que, por razones de espacio, no podemos dar la debida importancia al culto griego en su conjunto y que Hegel entiende en un sentido muy amplio.⁸ Además no podremos comparar ni el culto de la religión griega en sus diversas manifestaciones (olímpico, místico y panhelénico), ni el tipo de culto que se dirige a la divinidad en forma de lenguaje poético (himno) y tampoco el otro tipo que hace uso del lenguaje divino dirigido al creyente en forma de vaticinio (oráculo). El propósito de esta investigación es prestar atención sólo a algunos cultos griegos de los misterios, en

⁵ VPR, 1821, IV a, 77.

⁶ VPR, 1824, IV a, 378 (cast, II, 334)

⁷ No podemos aquí analizar la importancia del aspecto interior del culto, por lo que me remito a mi C. MELICA, *La comunità dello spirito in Hegel*, Verifiche, Trento 2007, pp. 103-126.

⁸ Sobre la amplitud Hegel sostiene: «Ahora hablamos de culto. El culto de la religión griega es un tema muy vasto; sólo podemos detenernos en algunos puntos particulares», cfr. VPR, 1827, IV a, 554.

particular el de Dionisos, porque, para Hegel, representa el lado más oscuro y rudo de la religión griega.

Si la finalidad del culto es establecer una cierta relación entre el hombre y lo divino y, por lo tanto, unificar lo que la conciencia religiosa ha dividido, entonces debemos tratar de entender si el culto griego persigue su objetivo. En un intento de aclarar el comportamiento de las personas con respecto a los dioses en el culto griego, Hegel utiliza un argumento clave, que reitera con especial frecuencia y extensión en sus notas manuscritas para la preparación del curso sobre la religión griega de 1821. Él compara la naturaleza de este culto con un «servicio» (*Dienst*) y específicamente con un «servicio divino» (*Gottesdienst*) llegando a la conclusión de que el culto griego no puede ser correctamente definido en ninguno de los dos sentidos. Si tratamos de entender lo que Hegel entiende por «servicio» en el culto griego, se descubrirá que hay una referencia implícita a las prácticas religiosas y a su momento central relativo a la oferta por parte del creyente a los dioses. Aunque el término proviene de la raíz del verbo «servir» y se refiere al depender de una voluntad autónoma, al ser en una relación de subordinación con respecto a otro, al someter a uno al otro o al ser siervo de alguien, no es éste el significado que Hegel le atribuye.⁹ Su argumento, que toma forma en el curso de 1821 y se desarrolla de manera articulada en el de 1824, tiene como objetivo mostrar que si, por una parte, en el culto griego se trata de entender el «servicio» como un implícito «ponerse al servicio de alguien», por otra, el «ponerse al servicio» debe interpretarse de una manera radical como «poner la propia vida al servicio de» hasta sacrificarla por el otro renunciando a su propia particularidad. En Hegel, pero, este tema no tiene el significado teológico atribuido en algunos pasajes bíblicos del Nuevo Testamento. No se cuestiona el «entregarse a sí mismo a los demás»¹⁰ que hace referencia al amor activo al prójimo que fluye, a su vez, del amor de Dios.¹¹ En Hegel designa, más bien, el «poner la propia vida al servicio del otro» hasta renunciar a sí mismo, a su propia independencia y particularidad en vista a la relación con el otro.

Para abordar un tema tan complejo como la noción de «servicio» debemos examinar estos pasajes autógrafos que fueron escritos por Hegel para preparar el curso sobre la religión griega de 1821. En estos pasajes, que merecen ser citados íntegramente por su importancia, él escribe:

«El culto a estos dioses no debe ser llamado en modo alguno un *servicio* en sentido propio, en cuanto tributado a una *voluntad ajena y autónoma* que nos haría obtener lo que deseamos por su decisión contingente, sino que la veneración misma contiene ya una *ratificación previa* o bien ella misma es el goce; por eso no se trata de que una potencia sea *evocada desde su más allá hacia nosotros* y hacia *este* confin para acogerla y *para despojarnos* de aquello que constituye la *escisión* en lado subjetivo de la *autoconciencia*; luego no se trata de *privación, renuncia o despojo de una peculiaridad subjetiva*: no [se trata] *para nada de angustiarse, mortificarse o torturarse*».¹²

⁹ VPR, 1824, IV a, 384: «Aquí servicio es una palabra inadecuada y especialmente aquí, a este nivel. No existe ningún servicio, ninguna servidumbre».

¹⁰ Cfr. Mc., 10,45.

¹¹ Hay otros dos significados teológicos que pueden recordarse pero que no conciernen a Hegel. El amor de Dios al hombre evoca la diaconía o el servicio de caridad hacia los hombres. Por el contrario, la referencia a Jesús como «servidor de su pueblo» (Rm 15,8) recuerda la relación bien sea de servidumbre bien sea de guía entre Moisés y su pueblo.

¹² VPR, 1821, IV a, 77s. (cast. II, 70s.)

El inicio de esta cita —que sostiene que en este tipo de culto griego no es «servicio», porque no hay un objeto deseado que se contrapone al sujeto como voluntad extraña autónoma— parece invocar implícitamente una «figura» del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*: la Autoconciencia y su forma inicial de formarse a través del apetito (*Begierde*). Para entender estos fragmentos autógrafos de las *Lecciones de la filosofía de la religión*, es necesario acudir a la tesis defendida por Hegel en la obra jenenense en la que la Autoconciencia, tratando de satisfacer su deseo, debía reconocer también la independencia del objeto. Hegel describe, en el Capítulo IV de la *Fenomenología*, como del deseo intenso comienza a formarse la cuestión del reconocimiento que se realiza plenamente sólo con la *Gewissen*, ya que la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia en la que se reconoce.¹³ Si examinamos, pues, la segunda parte de la cita del pasaje de 1821 mencionado anteriormente, se nota que Hegel se refiere a un momento clave que debe instaurarse entre los dos extremos. Tanto uno como otro, para prepararse para la relación intersubjetiva, deben «despojarse de aquello que constituye la *escisión* en lado subjetivo de la *autoconciencia*» o deben privarse, renunciar a sí mismo, «despojarse de una *peculiaridad subjetiva*». Existe, por tanto, una fase en la que ambos sujetos o las autoconciencias deben renunciar a su propia determinación de individuos singulares. Como ha sido señalado por algunos intérpretes, sin embargo, esta «renuncia» a su singularidad no es «pérdida», sino que es un momento necesario para que el singular se una al universal. Sólo de esta manera es posible eliminar la distancia entre el creyente y los dioses.¹⁴ Puede, por tanto, suponerse que Hegel sostiene, en este pasaje antes citado de las *Lecciones de la Filosofía de la Religión* de 1821, que en la esfera del culto griego no estamos en presencia del auténtico reconocimiento entre autoconciencias o que no se ha llegado a la esfera de la universalidad del saber y, por consiguiente, a un concepto de espíritu plenamente desarrollado racionalmente. Esta posible interpretación puede constituir, por tanto, una primera confirmación del hecho de que hay, sobre estas cuestiones, una relación vinculante entre la *Fenomenología* y las *Lecciones de la filosofía de la religión* y que la primera obra sea el fundamento de la segunda. Es el tema del reconocimiento, de hecho, que es estratégico para comprender las posibles relaciones entre individuos en algunas formas culturales de la religión.

Si, ahora, examinamos las páginas no escritas a mano de Hegel sobre el curso sobre la religión griega de 1824, se ve como su pensamiento al respecto se enriquece con mayores detalles. Él articula sus tesis todavía pensando en la comparación entre «culto» y «servicio». En primer lugar, sostiene que el «servicio» en general «se refiere a la relación de la conciencia concreta con su objeto concreto y específico, la representación de un hallarse el uno frente al otro, de ser colocados el uno frente al otro».¹⁵ Se trata, por tanto, sólo de una relación exterior entre una conciencia y su objeto que está delante de él. Es el momento necesario dentro de cada religión, la división entre sujeto y objeto que

¹³ Cfr. P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*anima bella*». *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini, Milano 1999, p. 497-561.

¹⁴ Cfr. G. COCCOLI, *Arte, religione, sapere. Un commento alla «religione artistica» en Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Stamen, Roma 2008, p. 46.

¹⁵ VPR, 1824, IV a, 382.

se tiene cuando, en el intento de conocer el objeto, el creyente representa el objeto delante de él. Sin embargo, en esta fase todavía no se está en presencia del culto que es el momento de la unificación de aquella división originaria. Es quizás por esta razón que Hegel sostiene que este tipo de culto griego, en esta etapa del obrar de la conciencia, no puede ser considerado «servicio».

Hegel aclara, también en 1824, que cuando se habla del específico «servicio divino», entonces entra en cuestión el tema de la reciprocidad del dar y del recibir. Esta relación entre estos dos momentos se refiere implícitamente a las complejas cuestiones de la formación de la auténtica subjetividad y del reconocimiento entre autoconciencias, tema tratado al final del capítulo VI de la *Fenomenología*. En este sentido, en el curso de 1824 se dice que si, por un lado, el auténtico «servicio divino consiste en la reciprocidad de dar y recibir», por otro lado, lo que ocurre en el culto griego es que «lo divino da y lo finito recibe». Hegel argumenta, pues, que definir como «servicio divino» (*Gottesdienst*) al culto griego es algo no apropiado, debido a que la manera de actuar a través de esta forma de culto no se basa en la reciprocidad del dar y del recibir de la divinidad y del creyente.

También hay un pasaje clave redactado por Hegel para preparar su curso de 1824,¹⁶ que establece:

«Si lo que importa es el hecho de que la subjetividad se identifique conscientemente con lo divino enfrentado, entonces ambas partes deben abandonar su determinidad: Dios desciende de su trono mundial, se entrega, mientras que el hombre debe efectuar, junto con la recepción del don, la negación de la autoconciencia subjetiva, es decir, debe reconocer al dios o recibir el don junto con el reconocimiento de la esencialidad que está ahí».¹⁷

El horizonte argumental se amplía ulteriormente, porque la aclaración de Hegel nos invita a reflexionar sobre el hecho de que con el específico «servicio divino» entran en juego como un elemento fundamental del culto, el dar de Dios y el recibir del hombre. La hipótesis interpretativa que se propone tiene por objeto poner de relieve que Hegel establece una comparación entre la semántica del «servicio», entendido probablemente como «poner la propia vida al servicio de», y la del «dar». El dar de Dios y el recibir del hombre en la práctica religiosa griega no son, para Hegel, apropiados para definir un auténtico vínculo entre el uno y el otro. Por un lado, el dar de Dios en el culto griego es muy diferente –como dice Hegel en repetidas ocasiones en varios pasajes de estas lecciones y en la de la filosofía de la historia– del de la religión cristiana, en la que Dios en cuanto espíritu se sacrifica a sí mismo alienándose hasta la muerte en el otro (en su Hijo).¹⁸ El Dios de la religión cristiana, ya sea para ser conocido por el hombre, ya sea

¹⁶ Se trata de un pasaje proveniente de una fuente autógrafa de Hegel (el llamado *Convolut* = pliego, legajo) que no se ha conservado hasta nuestros días, pero que ha sido utilizado en la segunda edición alemana de las *Lecciones de la filosofía de la religión* (1840), preparada por P. Marheineke y de la cual W. Jaeschke ha sacado algunos pasajes que ha colocado en las notas.

¹⁷ *VPR*, 1824, IV a, 382, nota. (cast. II, 337 nota).

¹⁸ En la interpretación hegeliana de la religión cristiana el sacrificio como renuncia a sí mismo se convierte en renuncia total de sí mismo hasta tal punto que Dios renuncia completamente a sí mismo hasta privarse de sí mismo y, manifestándose en lo finito, hasta morir a través de su Hijo. En Hegel, pero, la muerte sacrificial del hombre-Dios para todos no tiene que ver con la historia de la salvación.

para conocerse trámite el hombre, debe morir. Su muerte es, para Hegel, un elemento necesario de conocimiento y no tiene un valor aniquilador. Dios como espíritu, a través de su muerte, renuncia totalmente a sí mismo lo cual le da acceso así a su autoconciencia. La muerte no significa, por lo tanto, negatividad, sino realización de Dios como espíritu en lo finito. De este modo Dios como espíritu no se queda totalmente encerrado en sí mismo y trascendente sino que se abre totalmente al mundo. En el otro lado de la relación entre hombre y Dios, el creyente en el culto griego, al recibir el don, no es capaz de negar su propia autoconciencia singular y, por tanto, hace algo inadecuado para que pueda instaurarse una relación intersubjetiva. Ambos, por el contrario, deben abrirse o deben negar la propia autonomía para unirse el uno al otro.¹⁹ La nitidez de la argumentación hegeliana se desprende de lo que dice en la misma parte de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicada a la religión griega, de 1824:

«Cuando lo divino y lo humano se contraponen y deben ser unificados, ambos necesitan aproximarse y desistir de la autonomía que presentan mutuamente. No solamente hay que donar puesto por uno de los lados, sino que también la autoconciencia finita debe abandonar su particularidad y desistir de ella; aquello que se divide es esta autonomía, su respectiva forma particular».²⁰

Esta dialéctica de mutuo dar y recibir se produce sólo cuando lo humano y lo divino, que se encuentran de frente como dos autoconciencias o sujetos, saben «renunciar a partes de su determinación». Si, por un lado, el elemento positivo en la relación entre hombre y dios en el culto griego es la superación de la trascendencia divina, porque, como él había sostenido antes en el pasaje autógrafo de 1824, «dios desciende de su trono mundial», se da e incluso «se inmola». Por otro lado, sin embargo, el hombre griego no es capaz de «recibir aquel don» y reconocer a Dios porque no es capaz de «negar la autoconciencia subjetiva». Para «acoger el don», dice Hegel, es necesario «reconocer» la «esencialidad que contiene».²¹ Falta, se podría decir usando la terminología y los argumentos de la última parte del capítulo VI de la *Fenomenología*, una vez más la reciprocidad que se establece entre autoconciencias que es típica del reconocimiento real y del constituirse del espíritu absoluto.²²

Si falta un lazo social entre los dos elementos, según se desprende de la exposición sobre el culto griego en las *Lecciones de la Filosofía de la Religión* de 1824, la relación permanece sólo externa. La razón es que en el culto griego el creyente y lo divino quedan uno enfrente del otro sin «renunciar a su autonomía que tienen el uno frente al otro». Es precisamente esta autonomía «lo que les divide», porque no saben renunciar «a la manera de su existencia».²³ Además, el dar se mueve desde lo divino hacia el hombre y

¹⁹ Cfr. P. VALENZA, «Mediazione religiosa e riconoscimento nella *Fenomenologia dello spirito*: la reciprocità del servire», en *Riconoscimento e comunità. A partire da Hegel*, preparado por C. Mancina, P. Valenza y P. Vinci, *Archivio di Filosofia*, LXXVII (2009), fasc. 2-3, pp. 59-74.

²⁰ *VPR*, 1824, IV a, 383. (cast II, 337).

²¹ *Ibid.*, 382, nota.

²² Cfr. P. VINCI, «Sapere assoluto come riconoscimento», en *Riconoscimento e comunità. A partire da Hegel*, preparado por C. Mancina, P. Valenza y P. Vinci, cit., pp. 105-117.

²³ *VPR*, 1824, IV a, 383.

no es recíproco, porque, según Hegel, el hombre griego no «da» a lo divino su propia particularidad con el fin de unirse a él. El propósito de este acto de culto, que es el de unirse con la divinidad, no se realiza.

Se puede, en este momento, proponer una reflexión sobre el contenido de los pasajes mencionados arriba y que miran a la imposibilidad de definir el culto griego ya sea como «servicio» ya sea como el verdadero y propio «servicio divino». La pregunta se refiere a la posibilidad de un vínculo concreto entre lo humano y lo divino. Hegel consigue comprender el límite intrínseco del culto griego, en el que no se establece una verdadera relación porque falta la mutua entrega de los dos sujetos. En todo caso, la relación, que se inicia en el darse divino y el recibir del hombre, es asimétrica y desigual. Se puede suponer, por tanto, que estas partes sobre la religión griega de 1824, en las que Hegel reflexiona sobre el don le ofrecen la oportunidad de hacer referencia implícita al reconocimiento analizándolo desde otra perspectiva que no se origina en la lucha a muerte entre amo y sirviente, como sucedía en el capítulo IV de la *Fenomenología*. Si es así, entonces existe un fuerte vínculo entre reconocimiento mutuo y dar, porque, como ha sido demostrado por algunos intérpretes,²⁴ es a través del darse que pueden establecerse las relaciones sociales y no sólo a través del conflicto o la lucha a muerte. Es posible, por lo tanto, constatar como la religión griega, que debería mostrar su sustrato social a través de la práctica de algunos tipos de culto, se revela, en cambio, como una religión individual en la que se niega cualquier intercambio entre los sujetos.

§. 2 Renuncia a sí o sacrificio

Hegel, además, en el momento en que discute el culto griego y sostiene que éste no puede ser entendido como «servicio divino», pretende referirse a la renuncia radical a sí o bien al sacrificio de sí, que se da en el auténtico reconocimiento argumentado en la *Fenomenología* al final del capítulo sobre el espíritu concienzudo (*Gewissen*). En esta obra el reconocimiento puede tener lugar entre una relación intersubjetiva o bien sólo si cada conciencia renunciando previamente a su particularidad, se refiere después a la otra reconociéndose en ella. El tipo de renuncia de sí, que es sacrificio interior hasta ser sacrificio espiritual de la propia identidad, es necesario para originar el reconocimiento recíproco. Tal sacrificio instaura un vínculo profundo entre los sujetos, porque no es un simple dar algo, una cosa, sino que es darse enteramente a sí mismo. Es sacrificio de la propia independencia y es inmolación de una autoconciencia frente a otra, de manera que

²⁴ Cfr. D. JERVOLINO, «Il dono delle lingue», en *Il dono e il debito*, preparado por M. M. Olivetti, *Archivio di Filosofia*, LXXII (2004), fasc. 1-3, p. 133. Precisamente Jervolino al presentar el pensamiento de P. Ricoeur, expuesto en su volumen *La lutte par la reconnaissance et l'économie du don*, UNESCO, Paris 2004, ha recordado que, para Ricoeur, «yo doy porque dando doy alguna cosa de mi mismo y espero ser reconocido por aquel al cual doy». Sobre el mismo tema ver también P. RICOEUR, «Considération sur le sacrifice, la dette et la grâce», en *Il dono e il debito*, preparado por M. M. Olivetti, cit., p. 42. Igualmente opina J. GREISCH, «L'intelligence sacrificielle et le sacrifice de l'intellect», en *Il sacrificio*, preparado por J.-L. Marion, S. Semplici e P. Valenza, *Archivio di Filosofia*, LXXVI (2008), fasc. 1-2, p. 26, el cual sostiene que «la noción de 'don ceremonial' abre una perspectiva más fecunda, la de un 'itinerario de reconocimiento' sobre el eje horizontal del reconocimiento intersubjetivo».

a través de la recíproca alienación se realiza la unidad de ellas. Si efectivamente este es el cuadro descrito por Hegel en el interior del ritual de la religión griega, entonces la relación que se instaura entre los creyentes y los dioses es profundamente distinta de la que propone entre la autoconciencia juzgante y la autoconciencia agente en la parte final de la *Gewissen* de la *Fenomenología*. Se podría decir que Hegel, en los pasajes anteriormente recordados de las *Lecciones sobre la Filosofía de la religión* del 1821 y del 1824, está defendiendo la función del reconocimiento en una relación intersubjetiva y está ratificando, además, su posición contraria al individualismo.²⁵ Lo que interesa a Hegel es confirmar el principio social del reconocimiento y de esta manera remitir implícitamente a lo expuesto en la *Fenomenología*. La visión que emerge de las lecciones berlinesas es que en el culto griego sucede esto porque el objeto con el cual uno se confronta no es otro sujeto, otra consciencia. La comparación entre sujeto y objeto se da, en cambio, mediante una víctima sacrificial, la cual quizás encarna lo divino (como en el culto dirigido a Dionisio en el cual la ofrenda es un cabrito con el cual el dios se identifica). En la comparación entre las dos autoconciencias, que Hegel expone antes del capítulo IV y de manera completa en la parte final del capítulo VI de la *Fenomenología*, el momento de la alienación de sí mismo (*Entäusserung*) o sacrificio de sí mismo es fundamental porque permite encontrarse efectivamente a sí mismo en el otro como otro sí mismo. Es, una vez más, el tema del reconocimiento recíproco de la *Fenomenología* lo que ilumina estos pasajes de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicados a la religión griega.

Hegel, por tanto, cuando habla del culto griego y argumenta que no puede ser entendido como «servicio divino», quiere referirse a la renuncia radical de sí mismo, o al sacrificio de sí mismo, que se produce en el verdadero reconocimiento argumentado en la *Fenomenología* al final de capítulo sobre el espíritu consciente (*Gewissen*). En este trabajo, el reconocimiento puede llevarse a cabo dentro de una relación ínter subjetiva o sólo si cada autoconciencia renunciando primero a su particularidad se relaciona a la otra reconociéndose en ella. El tipo de renuncia a sí mismo, que es sacrificio interior hasta llegar a ser sacrificio espiritual de la propia identidad, es necesario para originar el reconocimiento recíproco. Este sacrificar establece una conexión profunda entre los sujetos, porque no es sencillamente donar algo, sino que es darse totalmente a sí mismo. Es el sacrificio de la propia independencia y es inmolación de una autoconciencia de cara a la otra de modo que a través de la alienación recíproca, se realice su unidad. Si, efectivamente, este es el panorama descrito por Hegel en el ritual de la religión griega, entonces, la relación que se instaura entre los creyentes y los dioses es muy diferente de la propuesta entre la autoconciencia que juzga y autoconciencia agente en la parte final del *Gewissen* de la *Fenomenología*. Se podría decir que Hegel, en los pasajes anteriormente citados de las *Lecciones de la Filosofía de la Religión* de 1821 y 1824, defiende el papel del reconocimiento en una relación ínter subjetiva e insiste, por tanto, en su oposición al individualismo.²⁶ Lo que importa a Hegel es confirmar el principio social del reconocimiento y, de este modo, remitir implícitamente a lo que expone en la

²⁵ Cfr. G. AMENGUAL COLL, «'Ser-genérico' como solidaridad. La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad», en *Taula*, XXV-XXVI (1996), pp. 11-28 (especialmente pp. 27-28).

²⁶ *VPR*, 1824, III, 240.

Fenomenología. La visión de Hegel que emerge de las lecciones berlinesas es que en el culto griego sucede esto porque el objeto con el que uno se enfrenta no es otro sujeto, otra autoconciencia. La comparación entre el sujeto y el objeto se realiza a través de una víctima sacrificial, la cual a veces encarna lo divino (como en el culto de Dionisos en el que la ofrenda es un cabrito con el que el dios se identifica).

Principio del formulario

Hay, sin embargo, otro elemento al que es necesario hacer referencia en este cuadro argumentativo. La tesis sobre la necesidad de «despojarse» del «lado subjetivo de la autoconciencia» y, por tanto, la necesidad de la «privación» y «renuncia», expresada en el pasaje autógrafo antes citado de las *Lecciones de la filosofía de la religión* de 1821, apunta a otras cuestiones que se desarrollarán en la primera parte de «El concepto de religión» de 1824 y 1831. En estas partes Hegel muestra como en el culto en general, que se refiere a la esfera del actuar de los individuos, cada uno debe renunciar a su deseo específico para deshacerse de su particularidad relacionada con él. Sólo en el culto el sujeto se siente libre de la «aridez de ser para sí mismo, de su excluirse a sí mismo de su objeto»,²⁷ «de su voluntad individual».²⁸ Sólo si el sujeto niega su singularidad y sus impulsos (lo que no significa, sin embargo, negar la vitalidad de la voluntad ni tampoco renunciar a su conciencia moral),²⁹ puede llegar a ser consciente de la infinitud que está presente en él y estar cierto del contenido absoluto. En el culto de la religión cristiana el hombre renuncia a la «particularidad de la voluntad» y, consigue finalmente, reconciliarse con Dios.³⁰

Por esta razón, Hegel considera, en la primera parte de las *Lecciones*, el culto como perteneciente al lado práctico, ya que la persona que quiere o desea siempre contrapone otro a sí mismo. El sujeto, por lo tanto, «se singulariza como individuo, tiene un objetivo, un propósito en sí mismo de cara a otro».³¹ También en «El concepto de religión» de 1824, Hegel sostiene que es sólo en la voluntad que se inicia «propiamente esta brecha entre subjetividad y objetividad», porque los otros objetos constituyen límites para el sujeto; límites que el sujeto, actuando (ya que el actuar tiene siempre un contenido particular y un fin determinado), debe superar tratando de producir una unidad con él.³² En el culto debe realizarse el objetivo del sujeto individual en contra de su propia subjetividad, dado que su finalidad es encontrarse lleno del espíritu. El sujeto debe realizarse a través de la negación de su singularidad con el fin de convertirse en partícipe de lo universal.³³ En las *Lecciones de la filosofía de la religión* Hegel sostiene que: «el fin, Dios, debe llevarse a cabo en mí por medio de mí mismo, y aquello con lo que se enfrenta la acción que es mi acción es simplemente este abandono de mí que ya no se reserva más como algo peculiar que es para sí»; y esto es la realización, el lado

²⁷ VPR, 1824, III, 240.

²⁸ VPR, 1831, III, 260, nota.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid*, 361.

³¹ VPR, 1824, III, 248.

³² VPR, 1827, III, 332.

³³ VPR, 1824, III, 250.

«práctico».³⁴ El culto al que Hegel desea llegar, por lo tanto, no es un culto «limitado», sino un culto incluido en la dimensión de la universalidad y no de la singularidad. Este culto, de hecho, siempre se expresa a través de un elemento común y en el interior de la colectividad. El creyente no debe permanecer en el abstracto de su propia existencia individual, sino que, a través del culto, debe ser miembro de una comunidad.³⁵ De esta manera, el creyente, renunciando a su particularidad, se sabe a sí mismo en Dios y toma conciencia de su valor infinito. La religión cristiana es, para Hegel, en este sentido «completa» porque es religión reconciliada entre el elemento humano y el divino.

En la segunda parte de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicada a «La religión determinada» de 1821, se ocupa de algunas formas de culto de la religión griega e introduce el tema del «sacrificio», señalando la forma en que se debe entender en general, «el renunciar, el ofrecer, el privarse de algo» o también «inmolar la propia interioridad de la propia plenitud».³⁶ El pasaje, a pesar de su brevedad, está lleno de complejidad. En primer lugar, hay que señalar que no siempre «el renunciar» corresponde a «una ofrenda». En segundo lugar, la palabra alemana *Opfer* (ofrenda), sobre todo en la práctica ritual griega, no coincide, a su vez, con el correspondiente término latino *sacrificium*, que tiene, como señalan algunos intérpretes, un significado más restringido.³⁷ Aunque Hegel parece que quiere hacer coincidir los dos elementos, la ofrenda y el sacrificio, la equivalencia no es de ninguna manera pacífica. Se trata, pues, de investigar lo que es este acto religioso llamado «sacrificio» y si es efectivamente una ofrenda a los dioses y de qué clase. Está en juego también «una ofrenda» que se convierte en «una inmolación» por parte del que está sacrificando y que no es la de la víctima sacrificial, sino un don de sí mismo a alguien, un sacrificarse a sí mismo de cara a un vínculo que será más sólido gracias a este darse.³⁸

Para aclarar estas cuestiones que no son sólo complejas cuestiones religiosas sino sobre todo problemáticas ético-antropológicas, hay que destacar otra tesis explicitada por Hegel en el curso de 1821 y estrechamente vinculada a lo que se acaba de afirmar anteriormente. Hegel pone una clara línea de demarcación y afirma categóricamente que un cierto «tipo de sacrificio puede tener solamente el significado de reconocimiento». En este caso, «reconocimiento» significa «renuncia» o «donación CARENTE DE UTILIDAD, de objetivo, de valor práctico». Se trata de una «donación no egoísta», que es, por eso, «fuente de gozo en sí mismo».³⁹ Es interesante observar que la posición de Hegel en esta parte de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, no es diferente de la que se expone ampliamente en la parte final del capítulo VI de la *Fenomenología*. Debe ser sacrificada la singularidad autoconsciente, renunciando a una forma inadecuada de subjetividad para que la autoconciencia pueda reflejarse y reconocerse en

³⁴ *Ibid*, 249. (cast. I, 234)

³⁵ *Ivi*, 262-263.

³⁶ *VPR*, 1821, IV a, 81.

³⁷ Cfr. J. GREISCH, «L'intelligence sacrificielle et le sacrifice de l'intellect», in *Il sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici e P. Valenza, cit., p. 24.

³⁸ M. HÉNAFF, «Don cérémoniel, dette et reconnaissance», en *Il dono e il debito*, coordinado por M. M. Olivetti, cit., pp. 17-35 (especialmente p. 25).

³⁹ *VPR*, 1821, IV a, 81.

otra autoconciencia que es, al mismo tiempo, distinta e igual a ella. Esta superación del individualismo de cara a una relación intersubjetiva produce, para Hegel, gozo. Parece, pues, presente en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* una argumentación ética y de carácter secular en el interior de un discurso religioso más amplio sobre el sacrificio. Como ha sido explicado por algunos intérpretes, cuando se trata de sacrificio, en general, hay que distinguir dos sentidos del mismo. Un primer significado es religioso y se refiere a una «ofrenda ritual a la divinidad que se caracteriza por la destrucción [...] de la cosa ofrecida»; y un segundo significado, por el contrario, secular que se refiere a una «renuncia, privación voluntaria (de cara a un fin religioso, moral, estético)».⁴⁰ Hegel utiliza el lenguaje sacrificial típico de la religión como metáfora para expresar ciertos conceptos que deben aplicarse en el campo moral.

Si, en un primer momento, puede parecer que Hegel acentúa la importancia religiosa del sacrificio en las formas de culto no cristianas,⁴¹ en un momento posterior, estudiando más de cerca el argumento hegeliano, vemos que su análisis del sacrificio se dirige, en realidad, a juzgar negativamente a la particular religiosidad griega de algunos cultos. Una primera crítica se dirige a demostrar la incapacidad entre los creyentes y los dioses en el mundo religioso griego, de la aparición de una dimensión intersubjetiva, debido a la falta de uno de los momentos constitutivos en el actuar de cada individuo: el sacrificio de sí mismo y su propia subjetividad personal. Una segunda crítica se refiere a la transformación de la práctica religiosa en una acción para satisfacer las necesidades básicas del individuo. Siendo más bien una forma de actuar vinculado a la vida cotidiana, resulta que la práctica de los creyentes ya no se caracteriza religiosamente, sino sólo antropológicamente. La originalidad y, al mismo tiempo, la paradoja del pensamiento hegeliano está en el hecho que, como han puesto de manifiesto algunos investigadores, aunque el punto de partida sea un análisis de la religión como «ritual bien codificado y público», sin embargo, el punto de llegada es la negación del «sacrificio tradicional», como sacrificio de «ofrendas animales o vegetales» y la «valorización», con un máximo «movimiento de interiorización» del «sacrificio de sí mismo» hasta «sacrificar su propia identidad».⁴²

El sacrificio, en general, no debe ser entendido, para Hegel, en el sentido en que la religiosidad griega lo expresa en su culto. En la forma sacrificial griega permanece un elemento que coincide con un modo natural y externo de manifestarse la divinidad al hombre. Es cierto, continúa Hegel en el curso de 1824, que Dios debe «inmolarse a sí mismo» y debe «darse a la conciencia finita» y en este sentido «dejarse apropiar por ella».⁴³ Sin embargo, al actuar, el hombre griego se «apodera de lo que ha sido sacrificado» (la víctima ofrecida en honor a los dioses y en algunos casos, como en el culto a Dionisio, en representación de la divinidad) y, por tanto, la relación entre creyente y el objeto se caracteriza sólo por la posesión. A este tema del acto ritual griego,

⁴⁰ P. GILBERT, «Marquer la différence. Désir et injustice», en *Il sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p. 243.

⁴¹ Cfr. J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Cerf, Paris 2002, vol. I, p. 157.

⁴² Cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, «Se sacrifier: Le sacrifice de l'identité dans la philosophie. La kénose et expiation», en *Il sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p. 71.

⁴³ *VPR*, 1824, IV a, 383.

que encuentra su culminación en el sacrificio, se añade el del consiguiente disfrute de los objetos inmolados. Hegel critica en estos cursos sobre la filosofía de la religión, como lo había hecho en el capítulo VII sobre la religión artística de la *Fenomenología*, ese tipo de culto griego, que ve el sacrificio como el disfrute de los objetos ofrecidos.⁴⁴ Se trata, pues, para Hegel, sólo de un concepto aproximado de sacrificio, que implica una satisfacción puramente natural y sensible. Además, el reproche de Hegel a estos cultos griegos se amplía por el hecho de que este tipo de disfrute es de carácter asimilador. La manera en que la divinidad se hace presente o se manifiesta en el interior del creyente es a través de un proceso de ingestión. De esta manera, sin embargo, la «fuerza natural» divina se sacrifica en el sentido negativo de la asimilación o de ser propiamente «destruida».

Se trata, pues, de hacer surgir, en el interior de la práctica ritual de la religión griega, las dificultades de la relación entre hombre y divinidad, ya que tanto el modo de manifestarse de lo divino (en el darse y en el inmolarse) como en la manera de experimentar lo divino por parte del hombre griego, Hegel encuentra diversos límites. El diálogo que debería establecerse entre el hombre griego (el sacrificante), y los dioses por medio de un sacrificio cruento de un animal (el sacrificado) no es realmente posible. En su exposición de 1821 aparece, además, un tema que será retomado, y es el de que este culto de las divinidades, en los que ellas son veneradas a través de sacrificios cruentos de víctimas que eran consumidas por el hombre, no es un proceder espiritual. La afirmación hegeliana ofrece sugerencias de gran interés y abarca toda una serie de cuestiones sobre la acción no espiritual de los sujetos; temas, que serán analizados en las siguientes partes de este trabajo. Se trata, en primer lugar, de comprender qué tipo de culto griego dirigido a los dioses es duramente criticado por Hegel. En segundo lugar, debemos identificar el sacrificio específico con el que se expresaban estas acciones culturales griegas y, en particular, el momento conclusivo de la ceremonia a menudo culminado por un banquete. Sobre esta comida solemne Hegel expresa su perplejidad ya que los creyentes disfrutaban y consumen efectivamente las víctimas ofrecidas a los dioses y que representan, como en el culto a Dionisio, a los mismos dioses. La sección dedicada a la religión griega, dentro de las *Lecciones de la filosofía de la religión*, Hegel critica a todas aquellas formas de culto y en particular las dedicadas a Ceres-Deméter y sobre todo a Baco-Dionisio, en las que no se establece una verdadera relación entre el sujeto creyente y objeto. La víctima de estos cultos primero se ofrece y después se sacrifica, y de esta manera, sólo es, para Hegel, un proceso de eliminación y disolución del objeto. En la dinámica descrita por Hegel aparece, pues, la incapacidad de estos cultos del mundo griego (especialmente el de Dionisio) de transformarse en un proceso dialéctico. En el procedimiento interno de este culto, sin embargo, el riesgo es el de permanecer anclado en el primer momento negativo de eliminación del objeto que, en algunos casos, coincide con la propia divinidad.

⁴⁴ Sobre esta parte de la *Fenomenología* me permito referirme a mi artículo C. MELICA, «Il culto nell'antica Grecia, Considerazioni su 'La religione artistica' di Hegel», *il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, (2007), fasc. 3, pp. 219-244

§ 3. Ejemplos negativos de culto: Baco-Dionisos y Ceres-Deméter

Para entrar aún más específicamente en la argumentación hegeliana y comprenderla en su totalidad, debemos detenernos en dos cultos griegos que Hegel cita con mayor frecuencia a partir del capítulo VII de la *Fenomenología*, en las *Lecciones de filosofía de la historia* y después en las *Lecciones de filosofía de la religión*: el destinado a Ceres-Deméter y sobre todo el destinado a Baco-Dionisio. La investigación sobre las dinámicas específicas de estos cultos griegos nos permitirá comprender más a fondo lo que hasta ahora ha sido argumentado críticamente por Hegel, y ampliar aún más esta temática. Las tesis contenidas en estas páginas y dirigidas a criticar los aspectos negativos sobre todo de la componente dionisiaca y misteriosa de la religión griega, muy influenciadas por sus lecturas de Creuzer, Clemente de Alejandría y Eurípides,⁴⁵ son una señal fundamental para el inicio de la crisis de la visión clásica y positiva de la religión griega que Hegel había compartido en su juventud con sus contemporáneos (Winckelmann, Hemsterhuis, Schiller, Goethe, Hölderlin). A pesar de que en Hegel falta una distinción explícita sobre el tipo de combustión en esta inmolación a los dioses o se evidencie la ausencia de una diferenciación entre la ofrenda dirigida a los dioses del Olimpo, el *thysia* (en el que se quema lo que no se puede utilizar de la víctima) y la ofrenda dirigida a los dioses inferiores y a los héroes, el *enàgisma* (en el que la víctima se quema por completo), él critica sobre todo esta última por su identificación con los sacrificios destinados a Deméter-Ceres y sobre todo a Baco-Dionisio.⁴⁶ Así se describe de manera desfavorable este tipo de «culto a Baco y Ceres» desde su primer curso de 1821. Este culto es «posesión, disfrute del pan y el vino, consumarles la gratificación instantánea».⁴⁷ Tres, para Hegel, son los elementos negativos: la posesión, el consecuente disfrute y, finalmente, el consumo que produce únicamente una gratificación inmediata. En este tipo de experiencia sencilla y esencial de la vida diaria lo que parece una ofrenda de carácter sagrado es considerado por Hegel, más bien, un gesto que contribuye a la nutrición del individuo. La referencia implícita de Hegel es al momento final del sacrificio cruento transferido a los dioses en los cultos misteriosos en los que los iniciados consumen el sagrado banquete después de la oblación a los dioses. La alusión es, por lo tanto, al hecho de comer, al consumir y disfrutar de una comida común que no coincide con una partición entre los creyentes, sino con una «gratificación instantánea» y sensible de los individuos. En las mismas páginas autógrafas sobre la religión griega escritas para el curso de 1821, hace hincapié críticamente en el argumento sosteniendo que en estos cultos dirigidos a Ceres-Deméter y Baco-Dionisio «el SACRIFICIO es EL MISMO GOCE», en cuanto «se bebe el vino, se come la carne». Sin embargo, de esta manera, la «potencia natural» (la deidad) en «su propia existencia

⁴⁵ Las fuentes que tuvieron una enorme influencia en Hegel durante el periodo de Berlín son: la tragedia de Eurípides, *Las Bacantes*; *El Protréptico* (180-220 d.C) del autor cristiano Clemente Alejandrino; y sobre todo la obra de G. F. CREUZER, *Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leske, Leipzig und Darmstadt 1810-12, 4 vol.

⁴⁶ Cfr. G. COCCOLI, *Arte, religione, sapere*, cit., p. 46, hace notar que estas divinidades no son propiamente las del mundo inferior aunque tengan relación con él.

⁴⁷ *VPR*, 1821, IV a, 78. Hegel erróneamente une a menudo los dos cultos como si no hubiera distinción entre los dos.

singular y manifestación» es «destruida y sacrificada».⁴⁸ El ritual del sacrificio en este tipo de cultos griegos coincide, pues, enteramente con el comer y disfrutar de algunos alimentos. En la interpretación hegeliana de estos cultos místicos griegos «comer significa sacrificar y sacrificar significa alimentarse en primera persona». De esta manera, sin embargo, según Hegel, la forma de celebración del sacrificio termina por ser simplemente un «acto de la vida» cotidiana del individuo, a saber, con el alimentarse. Por esta razón, considera que estos tipos de sacrificios presentes en los cultos dirigidos a Ceres-Démeter y a Baco-Dionisio son sólo «exteriores» y, por eso, incapaces de ser cultos verdaderos y propios.

Se presentan algunas dificultades cuando Hegel propone, en el curso de 1824, una comparación entre el sacrificio en la religión griega que es inmolación de víctimas y el sacrificio cristiano en el que la recíproca renuncia a sí mismo de las dos autoconciencias, el hombre y Dios, conduce a la auténtica reconciliación religiosa.⁴⁹ Según Hegel, «para los griegos se llama sacrificio el comer y el beber, el banquetear y el sacrificio no es nada diferente. Ellos han comido pan y vino, Ceres y Baco».⁵⁰ En la exposición esquemática de Hegel, sin embargo, «esta Ceres y este Baco se inmolan y son consumidos por los hombres, se sacrifican a sí mismos». Las modalidades de la preparación de esta comida que se ofrece en sacrificio y después gustado son parangonados por Hegel no a una acción cultural, sino a un acto relacionado con las artes gastronómicas.⁵¹ Este tema es también retomado por Hegel en el curso de 1827 afirmando que la divinidad en la religión griega «tiene un lado exterior» y «natural». Si se toma por ejemplo el culto de Dionisio se asiste a una doble exterioridad. Por un lado, el comer el pan y beber el vino son «exteriores al hombre» por ser sensibles y no espirituales; por el otro, el único modo de relacionarse por parte del hombre griego con Dionisio es un proceso de identificación que se lleva a cabo con el comer. Si es así, entonces, la relación entre el hombre y el dios no es más que «asimilación» de la divinidad al creyente.⁵² Esto demuestra, una vez más, como en estos cultos griegos este acto de sacrificio pierde su significado religioso para convertirse en un acto culinario.

Podemos suponer que Hegel tiene en mente, en este contexto, algunos aspectos de la ceremonia del culto a Dionisio, donde en el momento de la ofrenda y del sacrificio el divino a través de una metamorfosis, adopta la forma de un animal (un cabrito) y los creyentes lo descuartizan y dividen. El acento de Hegel es puesto, pues, en la crueldad

⁴⁸ *Ibid.*, 81.

⁴⁹ Sobre la auténtica reconciliación religiosa, cfr. Erzsébet RÓZSA, *Versöhnung*, in *Hegel-Lexikon*, hrsg. Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers und Lu De Vos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, pp. 464-467.

⁵⁰ *VPR*, 1824, IV a, 384.

⁵¹ Hegel argumenta aquí que «el hombre deja de gustar algunas cosas, derrama alguna gota del cáliz de vino, quema un poco de harina, los cabellos de la frente, la grasa –quema lo que no puede utilizar. Ellos envolvían la carne con la grasa y la quemaban – exactamente como hacen todavía hoy los cocineros; el asado se rocía con la grasa» (*Ibidem*). En realidad, el ejemplo hegeliano utilizado no es correcto si se dirige a Dionisio y a Démeter, porque de lo que se habla es más bien del sacrificio dirigido a los dioses del Olimpo en los que la combustión de la víctima sacrificial afecta sólo a algunas partes de la víctima inutilizada (*thysia*). Sobre la llamada «cocina del sacrificio» en la antigua Grecia consultar un texto fundamental M. DÉTIENNE e J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979.

⁵² *VPR*, 1827, IV a, 555-556.

del mito griego de Dionisio, que pone en el centro del rito un particular sacrificio de sí mismo. El uso que Hegel hace del mito de Baco-Dionisio tiene la intención de sacar a la luz el tema del sacrificio de sí mismo realizado, sin embargo, de manera sanguinaria y material.⁵³ El énfasis puesto además, en una divinidad como Baco-Dionisio permite a Hegel poner implícitamente la atención sobre su volubilidad y sobre su sufrimiento mortal en cuanto él asume la forma misma del animal sacrificado. La referencia es a un doble sufrimiento y muerte que desemboca en el consumo, en forma de carne, del dios mismo. Según refieren algunas fuentes cristianas sobre mitología y ritualismo griegos, de la misma manera que los Titanes cometieron un delito descuartizando a muerte el joven Dionisio y comiendo su carne, del mismo modo, la comida colectiva ritual, que es también iniciación de los adeptos, es consumo de carne cruda de animal.⁵⁴ Parece que se concede una mayor importancia en el culto de Dionisio al aspecto sensible y exterior de la ceremonia en cuanto lo divino, en forma de carne cruda, fue descuartizado y dividido entre los creyentes. El lenguaje utilizado por Hegel sugiere que se refiere implícitamente al rito de iniciación o a aquel rito religioso de homofagia,⁵⁵ según el cual el creyente podía comer carne cruda de animales (troceados incluso con las manos desnudas). La alimentación a base de carne cruda que debía evocar ya sea la vida y el sufrimiento del dios Dionisio como permitir su unión con él, para Hegel, sólo mostraba el aspecto salvaje del acto del sacrificio.

Se pueden a este punto proponer algunas reflexiones sobre la invectiva hegeliana contra el culto dirigido a Baco-Dionisio. Uno de los aspectos negativos, para Hegel, se refiere a la práctica del culto que se practica para celebrar esta deidad y que coincide con el consumo de carne cruda como símbolo del dios Baco-Dionisio. Se trata, por tanto, de un proceso material de manducación de un cuerpo orgánico que se da como carne.⁵⁶ Al ser un proceso de transformación de algo que vive en algo muerto, este procedimiento, para Hegel, es considerado negativo. En consecuencia, en el momento en que el sujeto asimila a sí mismo, a través del proceso digestivo, el objeto que ya no es vivo, la identidad que se constituye es material e inconsciente. El proceso es por lo tanto similar al descrito por Hegel en el IV capítulo de la *Fenomenología* en el que el señor niega la cosa, la disfruta, y se mantiene firme en ese disfrute.⁵⁷ El mismo Hegel, en las *Lecciones*

⁵³ Cfr. Georges Bataille, en su obra *Théorie de la religion* (Gallimard, Paris 1973, p. 43 y sgg.), a pesar de entender el sacrificio como destrucción, no lo identificó con aniquilación. Si, por un lado, el sacrificio «destruye lo que consagra» y lo destruye en una «consumición definitiva» e irreversible y por eso, el elemento negativo en este tipo de sacrificio es la destrucción de la «cosalidad de la cosa»; por otro lado, es sustracción de la cosa del ámbito de la utilidad.

⁵⁴ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Protrept.*, II, 17,2; 18,2.

⁵⁵ Sobre la epifanía total de Dionisio a través del sacrificio de la víctima por descuartizamiento (*sparagmos*) y consumición de la carne cruda (*homofagia*) por parte de las Bacantes, cfr. EURIPIDES, *Las Bacantes*, 470-474 y *passim*.

⁵⁶ Cfr. E. FALQUE, «Manger la Chair. La querelle eucaristique comme querelle sacrificielle», en *II sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p.161, ha señalado que en el culto pagano el sacrificio de la carne es manducación material de «un cuerpo orgánico que se da para comer»; en cambio, en la celebración eucarística, para evitar el escándalo de canibalismo, de un hombre que se da como carne, la manducación del cuerpo de Cristo es espiritual.

⁵⁷ Como ha señalado Alexandre Kojève, en su *Introduction à la lecture de Hegel*, que contiene sus lecciones parisienses (1933-39) sobre el cap. IV de la *Fenomenología* (ed. por R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, p. 51-56), la acción producida por el hombre del disfrute de un bien material no es meramente negador

de filosofía de la religión en la primera parte sobre *El concepto de religión* del año 1824 dedicada a la exposición del culto en general, había apoyado una tesis que parece referirse a su visión del culto griego dirigido a Baco-Dionisio. Si la relación entre el hombre y el objeto en el culto es de tipo asimilador, entonces, con él se debe entender «la vida temporal de la indigencia» o de las necesidades. En este nivel primitivo del culto «el sujeto no ha distinguido todavía su vida esencial del mantenimiento de su vida temporal» y, por lo tanto, «de las intervenciones necesarias para la existencia inmediata y finita».⁵⁸ De esta manera, el culto toma concreción, pero sólo desde el lado de la realidad externa del individuo. Esto coincide con las necesidades naturales del individuo (comer y beber) y con las acciones más comunes de la vida cotidiana.⁵⁹ El discurso de Hegel, aun en este contexto religioso, adquiere un carácter antropológico, ya que tiene como objetivo poner de relieve la coincidencia de esta práctica ritual griega con algunas formas de supervivencia corpórea del hombre.

La consecuencia es que en la práctica este tipo de acciones pierden, para Hegel, su significado espiritual e interior y terminan por coincidir simplemente con el disfrute de bienes materiales. En esta específica acción de culto ligada al culto dionisiaco hay, pues, un fin egoísta, porque este acto coincide simplemente con el comer y el beber y con el consiguiente disfrutar enteramente del objeto.⁶⁰ La descripción de Hegel tan negativa del comportamiento del hombre griego en el culto de Baco-Dionisio no hace más que evocar implícitamente el mismo comportamiento unilateral de la autoconciencia del señor que había tomado forma en la dialéctica amo-esclavo en el capítulo IV de la Autoconciencia de la *Fenomenología*. Hegel había demostrado que, el señor, en cuanto autoconciencia, al tener que ponerse en relación mediada con la cosa y al hacerlo a través del trabajo del siervo, él, el señor debía destruir la cosa. El modo de relacionar del señor con la cosa es, en contraste con el deseo en el que el objeto permanece independiente, sólo un acto de disfrute que agota la cosa y se satisface con ella. Así, el señor, al no transformar la cosa a través del trabajo, no hacía más que ser, al mismo tiempo, dependiente de ella. Lo que determinaba la acción en este caso era una voluntad natural, una voluntad del deseo que no podía ser libre,⁶¹ porque el señor dependía totalmente de la satisfacción de aquel deseo.

y destructor. Si, por un lado, la acción que nace del deseo debe satisfacerlo apropiándose del objeto deseado; por el otro, sin embargo, a través de la destrucción de este objeto dicha acción crea, para Kojève, una realidad para el sujeto. Todo esto es evidente precisamente con la alimentación del sujeto a través del objeto. El que se alimenta puede crear y, al mismo tiempo, conservar la propia realidad «con la supresión de una realidad diferente de la propia mediante la transformación de una realidad ‘otra’ en realidad suya propia, mediante ‘la asimilación’... de una realidad ‘extraña’, ‘exterior’». Sin embargo, para Kojève, quedarse en este nivel de la conservación de la vida significa permanecer todavía en un nivel animal y no en el propiamente humano ligado a la Autoconciencia. El hombre se hace conciente de sí mismo sólo si «arriesga la propia vida (animal) en función de su deseo humano» sólo si «arriesga su vida» «para satisfacer su propio deseo humano» de reconocimiento. Para una crítica a esta interpretación antropogenética de Kojève consultar R. FINELLI, «Trame del riconoscimento in Hegel», en *Riconoscimento, Dialettica e Fenomenologia a duecento anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, «Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», III (2007), p. 66-67.

⁵⁸ VPR, III, 1824, 253, nota.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Sobre el aspecto egoísta y destructivo del deseo cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827-1828), en *GW*, Bd. 13: hrsg. v. F. Hespe u. B. Tüschling, Meiner, Hamburg 1994, p. 149, «el deseo es destructivo y egoísta con relación al objeto, actúa sólo para la conservación de sí mismo como individuo».

⁶¹ VPR, 1824, III, 260, nota.

La otra consecuencia sobre la relación entre el sujeto y el objeto, en este culto griego dirigido a Baco-Dionisio es que esta relación se caracteriza sólo por la inmediatez y no por la conciencia mediada. Por esta razón, en la sección dedicada a la antigua Grecia de las *Lecciones de filosofía de la religión* de 1827 y de las *Lecciones de filosofía de la historia*, el culto griego de los misterios, dirigido a Ceres-Deméter y Baco-Dionisio, viene definido por Hegel como el «más antiguo», «rudo» y «natural».⁶² Como él ya había afirmado en el capítulo VII de la *Fenomenología* dedicado a la religión del arte, el tipo de espíritu que se revela a la autoconciencia en este contexto es sólo el inmediato ligado a la naturaleza. La razón de esto radica en la falta del doble sacrificio. Por un lado, como escribe en la *Fenomenología*, «el misterio del pan y el vino», de Ceres-Deméter y Baco-Dionisio «no es todavía el misterio de la carne y de la sangre»; por el otro, «a la autoconciencia aún no se ha sacrificado el espíritu *autoconsciente*».⁶³ Este tema del misterio eucarístico se retoma ampliamente en la parte final de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicada a «La religión consumada». La unión mística entre el creyente y Dios se realiza en uno de los sacramentos por excelencia de la religión cristiana: la Eucaristía. Hegel entiende este sacramento, según la interpretación de la confesión protestante luterana.⁶⁴ Una vez más se hace una comparación entre la religión griega y la cristiana argumentando que incluso en este contexto, se empieza por beber y comer, como en el culto de Ceres-Deméter y luego en el de Baco-Dionisio.⁶⁵ En este sentido, insiste en que «místico» no debe ser relacionado con secreto o con el aspecto iniciático y exotérico de estos cultos de los misterios. Para Hegel, pues, «místico» es la intuición universal del interior, lo «especulativo» o en el cristianismo la manifestación de Dios a través del sacramento eucarístico, con el sacrificio de la carne del hombre-Dios y el posterior comer a Cristo durante la celebración de la cena sagrada. Sin embargo, a diferencia de las antiguas celebraciones griegas, en la eucaristía Dios como espíritu está presente en el espíritu humano a través de la fe.⁶⁶ La eucaristía es el sacramento sobre el que más se detiene con la finalidad de profundizar en su tesis de que en la hostia consumida en común, durante el sacramento eucarístico, se siente la presencia espiritual de Dios y, por tanto, la unión profunda del hombre con Dios. El significado que él atribuye al objeto de culto (la hostia) en la eucaristía es exclusivamente espiritual y no sensible. Sólo comiendo todos los fieles la hostia se realiza el disfrute (*Genuss*) del Dios

⁶² VPR, 1827, IV a, 546. En las *Lecciones de filosofía de la historia* Hegel critica duramente los misterios de los Griegos, atribuyéndoles otros aspectos negativos.

⁶³ G.W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en *GW*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 386.

⁶⁴ Cfr. VPR, 1824, V, 166.

⁶⁵ Cfr. E. FALQUE, «Manger la Chair. La querelle eucaristique comme querelle sacrificielle», en *II sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p. 157, el cual ha hecho notar como la concepción de Juan de la eucaristía, en el que se dice «he ahí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Juan 1,29) presenta analogías con algunas ceremonias griegas de los misterios.

⁶⁶ Estas cuestiones se refieren a la institución de la eucaristía por parte de Jesús durante el banquete con sus apóstolos que se narra en Juan (6,56): «El que come mi carne y bebe mi sangre *está en mí y yo en él*». Es la prefiguración anunciada por Jesús de la venida del Espíritu Santo en el interior de cada uno de los creyentes, que deberá celebrarse en el rito eucarístico.

presente, aunque para Hegel y para los luteranos,⁶⁷ esta presencia «no es simplemente carnal» o sensible, sino que, de acuerdo con las afirmaciones de las *Lecciones de filosofía de la religión*, «en espíritu y en la fe».⁶⁸ Hegel critica explícitamente el concepto de transustanciación tal como se comprendía en la confesión católica. Él no cree en la presencia real de Cristo en el sacramento eucarístico que se realiza a través de paso total de la sustancia del pan y del vino en la del cuerpo y la sangre de Cristo, en virtud de la consagración pronunciada por el sacerdote durante la Misa.⁶⁹

En los cultos de la religión griega destinados a Ceres-Deméter y después a Baco-Dionisio, pues, lo que a través de actos rituales debía ser el encuentro por excelencia entre los dioses y los hombres, en realidad, establece la separación. Por esta razón, Hegel, al introducir las religiones no cristianas en su *Geistesgeschichte*, muestra como éstas se manifiestan dentro de la esfera del juicio y, por tanto, de la división (*Ur-teil*).

§ 4. La socialización fallida

En Berlín Hegel no siente, pues, entusiasmo por todos los aspectos de la vida religiosa del mundo griego. Los límites de algunos momentos de la práctica ritual de esta religión se pueden constatar tanto en la concepción de lo divino como en la del hombre. Por parte de la divinidad, la griega se sacrifica, pero no se aliena en el otro o no se transforma por el espíritu, porque el otro en el que el espíritu se realiza no es el espíritu finito. Al no poder realizarse en el otro, que es su autoconciencia, este dios griego no procede, como el Dios cristiano, al conocimiento de sí mismo como espíritu en la esfera del pensamiento universal.⁷⁰ El dios griego, al no tener conocimiento conceptual de sí mismo, está determinado por el mundo exterior de manera sensible. Contrariamente a lo que sucede en la religión cristiana, el dios griego al no alienarse en el otro no puede por sí mismo volver a sí mismo después de este extrañamiento y realizarse como subjetividad completa. Después de la muerte en el otro de sí mismo y después del sacrificio de sí mismo el Dios cristiano resucita. Algunas deidades de la religión griega, por el contrario, permanecen sin vida, ya que son comidas y asimiladas por los creyentes.

Por el lado del creyente, la práctica de algunos cultos lo lleva a no reconocer dios como espíritu sino a venerarlo sólo como objeto de la conciencia. De esta manera, sin embargo, lo espiritual se encuentra en la forma inmediata y natural y, por lo tanto, se ve afectado por la exterioridad. Si este es el tipo de relación que se establece entre el

⁶⁷ Con la eucaristía, como había afirmado Lutero, la divinidad habita en lo humano (M. LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa* (1520), en *Scritti politici*, trad. it. G. Panzieri Saja, Utet, Torino 1959², p. 251). Sobre la compleja y contradictoria relación de Hegel con la confesión luterana consultar G. DELLBRÜGGER, *Gemeinschaft Gottes mit den Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 6-44.

⁶⁸ VPR, 1827, V, 261.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ VPR, 1824, V, 163.

hombre y lo divino, entonces, se genera a partir de ésta, a su vez, una doble incapacidad de saberse el uno en el otro. En primer lugar, el hombre griego no puede conocer a Dios, porque Dios no consigue conocerse a través de la acción del hombre.⁷¹ En segundo lugar, Dios al hacerse un particular de la conciencia humana no tiene independencia. Dios al no poder saberse como autoconciencia pensante, consecuentemente, no puede tener conciencia y certeza de sí mismo. Lo ideal, por tanto, de reciprocidad se desvanece en este actuar ritual de la religiosidad griega y el culto que debía ser un proceso de encuentro entre dios y el hombre no consigue su objetivo.

Si se reflexiona, pues, sobre el tipo del obrar del hombre griego en estos antiguos cultos, éste, para Hegel, está unido a un lado del material y contingente, el del objeto sensible consumido. De esta manera, sin embargo, la acción del individuo griego queda siempre (como la autoconciencia agente que se describe en el capítulo VI de la *Fenomenología*) particular y no es capaz de convertirse en universal. La referencia implícita es al momento final del *Espíritu cierto de sí mismo*, el capítulo sobre el *Gewissen*, donde Hegel había señalado el aspecto negativo de la particularidad vinculada a la acción individual. Este tipo de religiosidad griega, y referida específicamente a los cultos dirigidos a Baco-Dionisio y a Ceres-Deméter, permanece anclado en lo finito. Dentro de la religión griega se manifiesta una forma inadecuada de subjetividad o subjetividad aislada, incapaz de una verdadera alienación y de la referencia a otro (como en el alma bella de la *Fenomenología*). En las prácticas culturales griegas nos encontramos, según Hegel, sólo ante una autoconciencia (la humana) que es referencia a sí mismo y independencia excluyente del otro (lo divino) asimilándolo a sí mismo. Al haber negación de la alteridad y, por tanto, habiendo también negación de la autonomía de un elemento de esa relación (lo divino), no es posible constituir una relación entre sujetos. Si no existe un vínculo entre los creyentes y, a su vez, entre ellos y Dios no puede haber, ni siquiera la posibilidad de instaurar una comunidad religiosa. Al no existir una tal *Gemeinde* no puede ni siquiera haber junto a ella, a través de un verdadero culto y una relación auténtica entre el hombre y Dios, la manifestación y el conocimiento de Dios en cuanto espíritu. En vista de ello, aparece que al no haber relación entre los sujetos en el interior de una comunidad histórico-religiosa, la auténtica subjetividad, en el sentido hegeliano alto del término, no puede constituirse, ya que no logra superar la propia singularidad.

Si se valora la interpretación de Hegel desde el punto de vista de la acción humana, podemos concluir que ha tenido el mérito de indicar, en estas partes de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicadas a la religión griega, las paradojas inherentes a la noción de sacrificio de algunas prácticas rituales griegas y en particular las dirigidas a Baco-Dionisio y Ceres-Deméter. A Hegel le interesa proponer una reflexión sobre el sacrificio en el culto griego para elaborar ya sea una comparación con el sacrificio de la religión cristiana conmemorado en el sacramento eucarístico, ya sea para retomar el tema moral del sacrificio de la individualidad de cara a la afirmación de un principio típicamente social como el reconocimiento. Hacer referencia a temas que apuntan a las prácticas culturales dirigidas a Baco-Dionisio y a Ceres-Deméter es una manera

⁷¹ Tiene razón el que sostiene que la liturgia, para Hegel, debe transformarse en teurgia, ya que el modo de actuar de Dios se realiza siempre a través del actuar del hombre (J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, cit., p.158).

provocativa, por parte de Hegel, para introducir el tema de la socialización y de la formación del espíritu como actividad de interacción entre sujetos. El análisis de la religión griega ofrece, por lo tanto, a Hegel, la oportunidad de reiterar la importancia de la relación intersubjetiva en contra del individualismo.

La interpretación hegeliana, destinada a afirmar la importancia social de la religión en general,⁷² no puede admitir, pues, una religiosidad como la griega, fundada en la individualidad. Por esta razón, la religión griega está destinada, en el interior de la historia espiritual de las religiones (*Geistesgeschichte*), a desaparecer y a dejar el lugar a otra religión finita. A este tipo de proceso no hay que atribuirle, sin embargo, un carácter negativo. La sucesión de la religión cristiana a la religión griega, pasando por la religión romana, no significa que estas religiones no cristianas pierden su justificación interna y su validez como religiones históricas. Hay una pluralidad de religiones, y esta diversidad no significa la inutilidad o la falsedad de una respecto a otra sino que atestigua, como sostienen algunos intérpretes, la progresiva manifestación del espíritu en las diversas formas religiosas.⁷³ En la segunda parte de las lecciones de Hegel en Berlín muestra como, con «un trabajo de mil años»,⁷⁴ el espíritu se manifiesta buscando conocerse conceptualmente ya sea a través de la interioridad de la conciencia religiosa ya sea por medio de las diferentes prácticas culturales. Sin embargo, estas religiones no cristianas, aún siendo sólo momentos del concepto, constituyen la particularidad de él y todavía no su realidad. En este ámbito, por lo tanto, el espíritu está siempre en relación con una multiplicidad de individualidades determinadas y no se puede saber conceptualmente a través de la relación de alienación con el otro de sí mismo y el retorno a sí mismo. Por este motivo, Hegel, en la primera parte de uno de los cursos sobre la filosofía de la religión de 1824, presenta un tema melancólico vinculado al declinar histórico de esta religión griega y a la conciencia de este destino; tema que no tratará más estas lecciones. Al referirse a la insuficiencia de la religión griega respecto a la cristiana y al describir el aspecto ficticio de felicidad unido a las fiestas y al disfrute consiguiente del mundo griego, Hegel sostiene que «sobre este ámbito pesa una tristeza que no se ha alejado» porque no se conoce a Dios y no se ha realizado la conciliación. En la aparente «alegría de aquella unidad viviente resuena así una nota de tristeza y de dolor que no se ha disuelto».⁷⁵

**Traducido por
Jaume A. Obrador Adrover**

⁷² Sobre la centralidad de la religión para la teoría de la sociedad consultar M. M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 223-240.

⁷³ Cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, «La "religion de la nature". Étude de quelques pages de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», *Revue de Métaphysique et de morale*, LXXVI (1971), p. 326.

⁷⁴ *VPR*, 1827, IV a, 413, nota.

⁷⁵ *VPR*, 1824, III, 261 e nota.